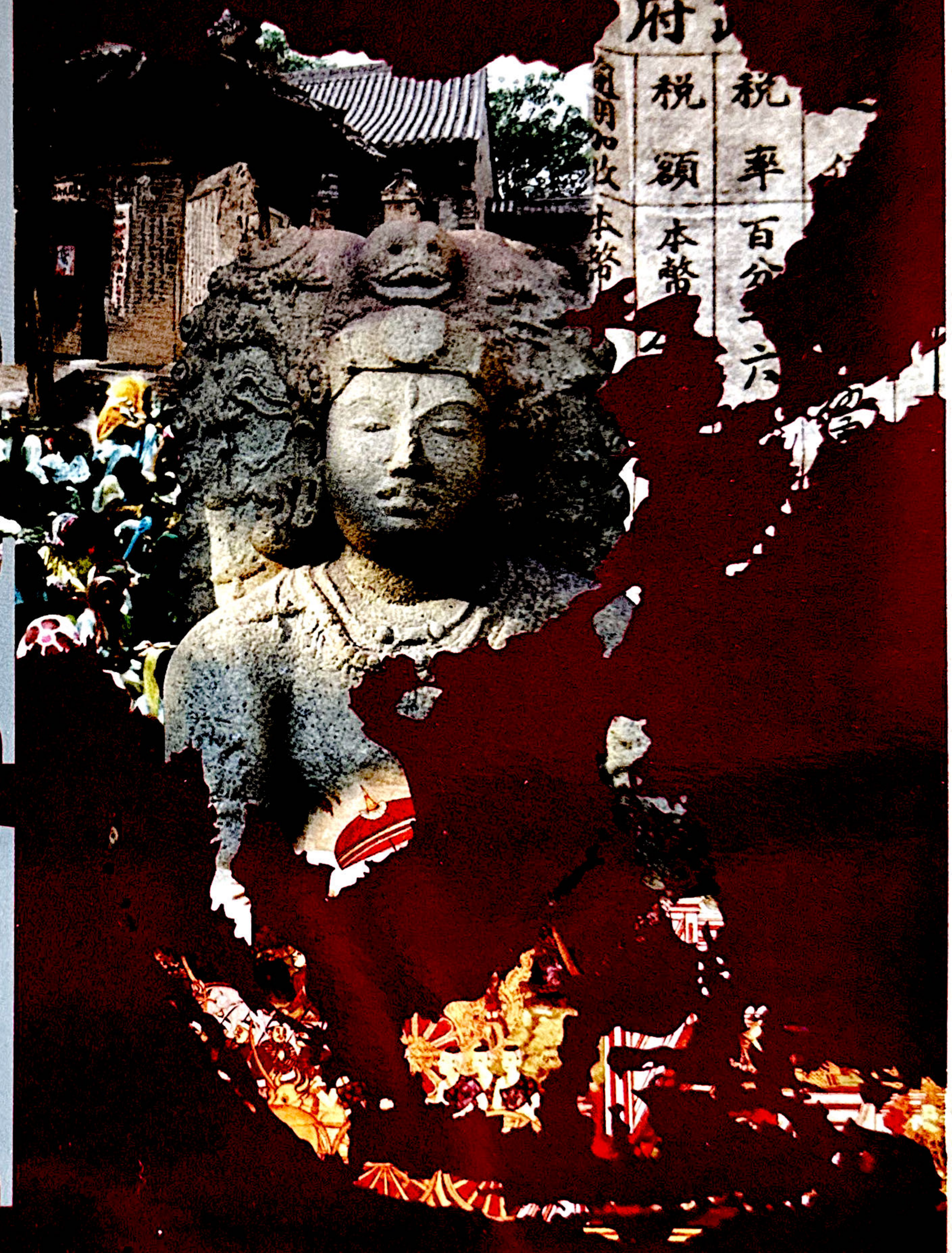
BULLETIN DE L'

EFEO

府

稅率百分之六

稅額本幣



EXTRÊME-ORIENT

2000 87-2

La place des communautés du Nord-Laos dans l'histoire du bouddhisme d'Asie du Sud-Est

François BIZOT

L'identification des écoles du bouddhisme a fait l'objet d'incessantes recherches en Asie, sauf dans la péninsule Indochinoise. Elles y paraissaient déjà localement si bien définies – toutes se situent dans l'obédience du Mahāvihāra cinghalais – et liées si naturellement à une tradition de textes et d'inscriptions de langue pāli, que le monde savant s'était tourné de préférence vers l'étude des sources officielles, aux dépens des données locales (mythes, légendes, rites, croyances, manuels…). Ce faisant, il passait sous silence leur singularité la plus frappante, à savoir que dans l'espace vécu des villages, elles transmettent un enseignement tantrisant, de type indien, et un monachisme curieux, difficile à identifier, en complète contradiction avec l'orthodoxie du canon pāli.

L'exploration toute récente des communautés du Nord-Laos, faisant partie d'un ensemble qui s'étend sur une large portion du Sud de la Chine et de l'Est de la Birmanie, a soulevé un petit coin du voile de cette tradition hybride et ouvert de nouvelles pistes à la recherche.

Pour Jean Filliozat, directeur à l'époque de l'École française d'Extrême-Orient, qui voulait notamment traiter, au début des années soixante, le bouddhisme d'Asie du Sud-Est dans le troisième tome de *L'Inde classique*, il convenait de reformuler le projet dans son entier. À l'instigation de Georges Condominas qui introduisait au Laos une démarche proprement ethnographique dans le champ des études bouddhiques, il préconisa d'appliquer le même type d'enquêtes de terrain aux croyances et aux pratiques religieuses de la communauté khmère.

De fait, en Europe, les études s'acheminaient vers de nouvelles perspectives pour aborder l'histoire du bouddhisme. À la suite de La Vallée Poussin qui avait très tôt souligné (1898) la nécessité de débrouiller la littérature du tantrisme (négligée par Burnouf) en Inde et hors de l'Inde, les récents travaux de l'école belge et française (Filliozat, Lalou, Lamotte, Przyluski, etc.), de l'école anglaise, allemande et hollandaise (Avalon, Bhattacharya, Glasenapp, Gonda, Hooykaas, Lessing, Sailley, Wayman, etc.), avaient fait avancer beaucoup les recherches et germer à leur tour des synthèses qui prônaient une approche comparatiste des courants de l'histoire. Selon des vues rejoignant aussi bien le domaine des ethnologues que des philologues et des historiens, ces recherches introduisaient l'idée qu'à partir du V^e^ siècle déjà, et en tous cas au cours des siècles suivants, le bouddhisme avait fonctionné à l'aide d'un corpus de rituels tantriques, partagé d'abord en Inde par les adeptes de Śiva et du Buddha, et qui avait imprégné ensuite – hors de l'Inde – les croyances de leurs descendants, de la Mongolie à l'Indonésie, du Cachemire au Japon (Snellgrove, Strickmann).

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT, 87 (2000), p. 511-528

Rien de tout cela n'était encore très clair ; mais dans cette immense configuration d'États bouddhisés sur la base d'un même substrat indien, les royaumes médiévaux d'Asie du Sud-Est apparaissaient aussi comme des monarchies attachées à un bouddhisme śivaïte. Dans une telle hypothèse, l'assimilation systématique des témoignages bouddhiques à des manifestations du Theravāda devait être révisée, surtout à partir du second millénaire, même s'il était prouvé que l'orthodoxie cinghalaise avait bien été introduite en Birmanie, dès le XI^e^ siècle.

La confusion tenait essentiellement à trois choses : 1) l'opacité que visaient à entretenir les pouvoirs politiques sur l'origine « cinghalaise » (*i.e.* étrangère) de la religion qu'ils avaient adoptée à l'encontre de la tradition locale, cela afin de faire oublier les nombreux conflits qui en avaient résulté et d'accréditer l'idée d'une implantation ancienne et unique de l'orthodoxie ; 2) le fait qu'on était, d'une manière générale, très mal renseigné sur les critères qui, en Inde et en Extrême-Orient, définissaient l'identité des écoles, et donc peu capable d'en distinguer aucune objectivement, sur la base d'une méthode précise d'identification (on croyait encore que les écoles se différenciaient en fonction de leurs opinions) ; 3) la nature même de ces critères anciens, dont la reconnaissance ne pouvait se faire que par la pénétration intime du monde traditionnel vivant.

Les spécialistes du bouddhisme envoyés en Asie du Sud-Est, dans la mesure où ils avaient majoritairement été formés à l'étude des textes de langue pāli, n'étaient pas les mieux placés pour aborder l'histoire des communautés locales.

Il fallut reprendre toute l'enquête à zéro pour montrer que le Theravāda était un écran tardif, encore frais par endroit, et que sous le vernis de sa liturgie pāli persistaient partout d'anciens usages fortement contrastés. Dès la fin des années soixante, les travaux de l'École française d'Extrême-Orient se tournèrent vers l'étude des traditions locales, la cinghalaise et la « précinghalaise », d'abord en tâtonnant, sans savoir comment débrouiller un phénomène historique si diffus, ni comment remonter miraculeusement le temps jusqu'aux origines de cette première bouddhisation qui avait laissé des marques, complexes mais visibles, sur le terrain. Au cours des décennies suivantes, la même démarche fut étendue à la Thaïlande et à la Birmanie, puis au Laos, pour finalement aboutir, trente ans plus tard, dans une zone qui commençait à peine à s'ouvrir : celle des minorités bouddhistes qui occupent le Nord-Laos, mais également l'Est de la Birmanie et une grande partie de la Chine du Sud.

Dans cette large contrée, désormais accessible, survivent des fidèles de parler môn-khmer (Plang, Ta-ang, sous-groupes Wa, etc.), dont la bouddhisation fut peut-être antérieure à celle des Taïs qui les entourent (Leu, Kheun, Taïs neua, etc.), c'est-à-dire au XIV^e^ siècle. L'apport le plus précieux de ces communautés perdues depuis si longtemps réside surtout dans le type d'ordination qu'elles ont perpétrée jusqu'à nous. Celle-ci a gardé de nombreux archaïsmes qui remontent nécessairement avant la cinghalisation, avec un seul changement notoire, sur lequel nous reviendrons longuement : le pāli. L'arrivée du Mahāvihāra a eu pour effet immédiat le placage pur et simple de sa liturgie sur le cérémonial ancien, sans toucher aux structures et aux formes du rituel, de telle manière que ce changement n'a dû s'opérer qu'au tout premier stade de l'influence cinghalaise, très probablement dans la foulée de la réforme de Lampun, au XIV^e^ siècle (Bizot, 1988).

À cause d'un isolement politique et géographique qui les a tenus éloignés des grands pouvoirs centralisateurs du bassin des grands fleuves, les bouddhistes de ces confins septentrionaux se sont trouvés écartelés dans des zones refuges. Quand des ponts ont à nouveau permis des échanges, leur ordination était restée figée dans cette première phase des réformes, à tel point que les conditions de proximité, nécessaires pour que sa transformation puisse reprendre, n'étaient plus remplies. Deux écoles religieuses se faisaient face à nouveau, sans immixtion possible. C'est à un tel phénomène d'ostracisme,

purement ritualiste, qu'il faut surtout attribuer le fait que leur ordination soit ensuite restée à l'abri des entreprises missionnaires de Bangkok et de Rangoon.

En apportant une des pièces manquantes au puzzle des éléments authentiques mais indéchiffrables qui définissaient pêle-mêle le bouddhisme d'Asie du Sud-Est, la découverte de ces anciennes coutumes n'entraînait pas seulement le réajustement des hypothèses élaborées avant leur mise au jour. Elle prouvait l'existence d'une école ancienne que la cinghalisation avait utilisée comme un porte-greffe. Elle montrait aussi que, si cette vieille tradition avait bien disparu du reste de la Péninsule, elle avait eu la vitalité de disséminer partout nombre de ses « anomalies », tels des signes qui maintenant la désignent encore à nos yeux, au sein même du clergé réformé d'Indochine.

L'ordination

Les monastères du Nord, dont on voit le « temple » (*vihāra*) ériger sa haute toiture entre les maisons des villages, sont exempts du bornage sacré, ou *sīmā*, nécessaire pour opérer les ordinations. Celles-ci sont célébrées collectivement dans un des grands centres que compte chaque région et qui possède une salle spéciale, l'*uposatha*, dûment munie de *sīmā* permanents (Kieffer-Pülz, 1992).

On sait que, dans les écoles affiliées au Mahāvihāra, l'ordination du *bhikkhu*, l'*upasampadā*, ne peut pas être opérée dans un bâtiment exempt de « feuilles » de *sīmā*. Il s'agit de neuf blocs en pierre, souvent taillés en accolade (d'où ce nom de feuille), qui ont la fonction de matérialiser les points d'un périmètre sacré autour de l'aire des ordinations. Ces bornes monumentales, profondément introduites dans le sol, sont disposées verticalement aux angles et dans les axes du bâtiment, la neuvième à l'intérieur, là où siège l'ordinant. Leur pose implique la présence des plus hautes autorités civiles et religieuses de la province, pour en attester publiquement l'authenticité. C'est leur validité qui seule permet la transmission d'ordinations reconnues par l'orthodoxie. De tels *sīmā* agissent comme une clé, depuis des siècles, sur le contrôle et la propagation de la réforme. Leur unique présence sur un site permet d'identifier la marque du Mahāvihāra.

Des sīmā *temporaires*

Dans la plaine centrale du pays lao, l'édifice qu'elles entourent de façon imposante a été baptisé « Sim » (*i.e. sīmā*) par les habitants, et cette dénomination remonte au début de la cinghalisation, quand de tels lieux apparurent sur place pour la première fois. La tradition suivait jusque-là d'autres usages, comme l'attestent encore les coutumes conservées dans le Nord, où les bonzes délimitent eux-mêmes l'aire sacrée, à l'aide de neuf galets que les fidèles se procurent dans la rivière (voir photo 1). Les pierres sont lavées, éventuellement peintes ou dorées, puis consacrées par le chapitre en tant que *sīmā*. Après la récitation des Kammavācā, elles sont aussitôt abandonnées comme de vulgaires cailloux, dont il ne reste plus trace.

La coutume ne s'applique plus aujourd'hui à l'ordination du *bhikkhu*. Celle-ci s'opère désormais, comme nous l'avons vu, dans un *uposatha* construit en bonne et due forme. En fait, de nouvelles dispositions sont venues remplacer les anciens usages, chaque fois que celles-ci recoupaient ceux-là. Par contre, quand ces derniers n'avaient pas d'équivalent dans les traditions du Mahāvihāra, ils étaient le plus souvent négligés par les réformes et simplement destinés à s'épuiser d'eux-mêmes. C'est ce qui s'est passé pour les rites d'élévation aux dignités ecclésiastiques qui impliquent un renouvellement de l'*upasampadā* : devenus sans objet, ils ont disparu partout ; sauf dans le Nord. Leur précieux témoignages nous montre aujourd'hui ce qu'était l'ancienne ordination du *bhikkhu*.

Photo 1 – Ordination d'un dignitaire bouddhiste (Vat Tin That, Muang Sing, Laos, 12 février 2000).
Les neuf pierres provenant de la rivière sont présentées à l'ordinant dans un plateau.
Elles serviront à délimiter l'aire sacrée où se tiendra la cérémonie.

Photo 2 – Ordination d'un dignitaire bouddhiste (Vat Tin That, Muang Sing, Laos, 13 février 2000).
L'eau lustrale est consacrée au son des conques, dans le *vihāra*, avant la cérémonie.

Photo 3 – Ordination d'un dignitaire bouddhiste (Vat Tin That, Muang Sing, Laos, 7 février 2000). Un pavillon temporaire, le « Palais du Figuier » (*ho dīö*) où sera célébrée l'ordination, a été construit dans la cour du monastère. À gauche sur la photo, se dresse la cabine à l'intérieur de laquelle le dignitaire recevra son bain d'eau lustrale (*abhisekha*).

Les hiérarchies du bhikkhu

Les vénérables qui honorent la communauté par leur sagesse, leur savoir, leur ancienneté, sont intronisés dans l'un des cinq échelons de la hiérarchie : Sitthi, Krūbā, Sāmi, Saṅgharāj, Samdec Mahā saṅgharāj. Le passage est solennellement marqué par une nouvelle ordination, identique à celle du *bhikkhu*, précédée d'une « consécration » (*abhisekha*) où le récipiendaire reçoit un bain d'eau lustrale au son des conques (voir photo 2). À cette occasion, le nombre des offrandes réglementaires (costumes, tiares, bâtons, sébiles, etc.) se multiplie à chaque fois (deux, quatre, six, huit, seize). De telles fêtes, préparées longtemps à l'avance, fastueuses et fort chères, rassemblent plusieurs villages, quand ce n'est pas la province entière. Elles requièrent, en outre, la présence d'un chapitre conduit par une autorité religieuse de rang égal ou supérieur à celui qui est décerné ; cette nécessité explique que le dernier Samdec Māhā Saṅgharāj soit mort sans successeur, dans les années cinquante.

Un palais spécial

La cérémonie comporte l'élévation d'un pavillon temporaire (photo 3), dont les piliers et la couverture de feuilles proviennent uniquement du *Ficus racemosa L.* (t. *dīö*, k. *lovā*, p. *udumbara*) ; d'où son nom : le « Palais du Figuier » (*ho dīö*). On sait que dans toute l'Indochine bouddhiste, c'est ce grand figuier forestier, aux fruits savoureux – et non le *Ficus religiosa*, l'« arbre de l'Illumination » –, qui représente par excellence l'arbre de la tradition (Bizot, 1976). Le choix de cet arbre fait référence à la légende des deux corbeaux blancs, qu'on retrouve aussi dans l'ensemble de la Péninsule, à l'origine de la naissance des cinq Buddha. Le postulant reçoit l'ordination dans ce palais, à l'instar des cinq Buddha

qui sont nés sous un *Ficus racemosa*, au début des temps, et dont le culte imprègne le bouddhisme indochinois.

Cette survivance de croyances qui se rattachent au vieux fond commun de l'Asie du Sud-Est permet d'affirmer qu'avant la réforme du Mahāvihāra, le *bhikkhu* était pareillement ordonné dans un *ho dīö*, garni de *sīmā* temporaires.

Des « actes » de trois ou sept jours

Nous n'avons pas à nous arrêter sur les formules proprement dites, puisqu'elles reproduisent désormais celles du rite pāli (Bizot, 1988). Ce qui est intéressant, c'est le programme qui prend place après leur récitation, sous le nom d'« actes de trois jours » (t. *kamm sam mü*) ou d'« actes de sept jours » (t. *kamm cet mü*). Pour être valide, l'ordination doit s'étendre sur plusieurs jours : quatre pour les monastères affiliés à la tradition du « Vat Suandok », huit pour ceux du « Vat Padeng » (Bizot, 1988). L'unité rituelle de ces journées est signifiée par l'obligation faite au récipiendaire de garder continuellement ses vêtements pendant la durée requise, sans même les défaire un instant pour se laver. Leur calendrier se décompose comme suit :

Après une période de trois ou sept jours pendant laquelle il se rend chez chacun des donateurs principaux pour les remercier et les honorer, le récipiendaire prend, vers 8 heures, son repas matinal au monastère, puis attend le moment de son admission. L'ordinant lui remet son costume neuf et ses accessoires réguliers. Il reçoit son « brevet » (*chāya*) sous la forme d'une plaque d'or ou d'argent gravée à son nom et datée, qui lui est nouée au front. La récitation du Kammavācā s'achève vers 10 heures. Vers 14 heures, il prend son second repas, à la suite de quoi il participe aux opérations de balayage et d'entretien des lieux. Vers 17 heures, il prononce seul, le chapelet au bout des doigts, dans sa cellule ou un coin du *vihāra*, les prières « diurnales » (*ajja*). À 18 heures, il rejoint la communauté pour l'office du soir. Vers 19 heures, il gagne les dortoirs, se mélange éventuellement à ceux qui s'entraînent à haute voix à l'apprentissage des *sūtra*. Il prend enfin sa collation du soir, puis s'endort dans ses vêtements rêches de coton écru, la tête toujours ceinte du *chāya*.

Dès 5 heures du matin (avant que la clarté du jour ne rende visibles les lignes de la main), il « évoque » (*adhiṭṭhāna*) une à une les pièces de son costume qu'il n'a pas quitté, récitant pour chacune le *mantra* approprié. Il passe à son épaule la courroie du filet qui enserre la « sébile » (*pāta*), coiffe sa tiare par-dessus le *chāya*, prend son « bâton de fer » muni d'un grelot, et sort « quêter son repas » (*piṇḍapāta*). Deux *sāmaṇera* l'accompagnent, dont l'un est chargé de frapper sur un gong et l'autre de tenir le couvercle du bol. Il se dirige solennellement, à proximité du monastère, vers l'endroit où la foule des fidèles l'attend pour lui remettre leurs dons. Avec la pointe du bâton, il trace un cercle autour de lui, récite les *ajja*, et présente la sébile. Les villageois y déposent à bout de bras du riz cuit, avec des aliments préparés, ensachés à part. À son retour dans le *vihāra*, il évoque le Buddha, le Dhamma et le Saṅgha (figurés par l'image centrale, la chaire à prêcher et l'estrade), et dépose une pincée du riz qu'il a reçu dans les trois grosses sébiles de bois, placées à cet effet. À 8 heures, il prend part au repas collectif dans le réfectoire. Le second a lieu vers 15 heures, le troisième à la nuit, et ainsi de suite…

Ce n'est qu'au dernier jour, après le dernier *piṇḍapāta*, qu'il est enfin autorisé à se dévêtir et à prendre un bain. C'est le moment qui marque le terme des actes de l'ordination. Aussitôt, il plie une à une les pièces de son costume de cérémonie, cousu à la main au point de devant, teint rituellement à l'aide d'une multitude d'essences végétales, et passe un autre vêtement, plus confortable. Celui-ci, acheté au marché, est fait dans une étoffe plus légère, colorée chimiquement et cousue à la machine. En même temps, il

relègue pour toujours dans son armoire ou dans un magasin du Vat, avec les nombreux articles qui s'y empilent déjà, la tiare, l'étole multicole, le « bâton de fer », la sébile, etc. Jamais plus il ne reprendra l'apparence primitive que lui donnait l'ensemble du costume et des attributs de cérémonie hérité du passé.

La filiation scolastique

Aux prises avec cette difficulté de distinguer entre des formes religieuses qui se sont mélangées depuis des siècles, la méthode suivie fut d'abord de revenir sur le sens de certains concepts clefs du bouddhisme. Il fallait en effet reprendre l'analyse de cet ensemble hétéroclite à l'aide d'une terminologie redéfinie en fonction de ce que les moines comprennent eux-mêmes. Cela permit de saisir peu à peu la signification locale de l'idée de « secte » (fondée sur la doctrine), d'« école » (fondée sur la discipline), de « *nikāya* » (validé par les actes de l'ordination), puis de proposer des concepts ou métaphores nouvelles, comme celles de « souche » et de « lignée », sans lesquelles on ne peut rien comprendre au processus mis en œuvre dans les ordinations. Plus que tout, ce travail de réajustement fit ressortir l'ordination comme la seule porte d'accès à toute approche historique des écoles du bouddhisme.

La transmission des caractères scolastiques

Les moines ont développé une réflexion très poussée concernant le problème crucial de leur identité. Ils ont glosé les mécanismes de la transmission religieuse selon l'archétype de la reproduction. Deux *nikāya* distincts ne peuvent pas plus transmettre une même ordination que des géniteurs différents peuvent produire la même hérédité. Au sein d'un même *nikāya*, il existe des sous-groupes (des sub-*nikāya*) qui ont une origine commune, comme dans une famille il existe des degrés de parenté. Dans cette génération-archétype, la fidélité à un canon précis, référent de l'orthodoxie, n'intervient pas ; l'idée de canon (= le Tray, le « Triple ») reste curieusement une notion abstraite, symbolique, qui évoque l'« essence » éminemment mystique du nouveau venu (*i.e.* celui qui prend le froc et dont le corps embryonnaire est composé du vinaya, du *sūtra*, de l'abhidharma). Par contre, toute l'attention se porte sur deux notions, de pure orthopraxie, celle de « souche » (k. ris, t. *rāk* « racine ») perpétuée par le rituel de l'ordination, et celle de « lignée » communiquée par l'apprentissage « postnatal » du *bhikkhu* encore inexpérimenté. De la « souche », le nouveau-né reçoit ce qui correspondrait à ses caractères « innés », de la « lignée », ce qui correspondrait à ses caractères « acquis ». La souche légitimise, la lignée identifie. Facteurs de légitimité et signes d'identification sont contenus dans l'ordination comme les marques d'une parenté qui relient chaque postulant à ses prédécesseurs.

La souche

L'ordination est perçue comme une renaissance. Elle symbolise l'arrivée au monde d'un être sur lequel les regards se posent avec attention pour y trouver les signes de son atavisme et prouver qu'il est bien du « même ventre ». Ces signes caractérisent la « souche » du *nikāya*. Y sont localisées les particularités individuelles, spécifiques, constantes, de chacun de ses membres, qui en tire une image fixe, atemporelle. C'est la mémoire de l'espèce perpétuée selon une évolution diachronique. Elle est responsable de la permanence des marques héréditaires, des codes de la forme, qui apportent la ressemblance avec les ascendants. En cela, la souche charrie dans l'absolu – c'est-à-dire hors contexte, pour le temps de l'ordination seulement – un ensemble d'archaïsmes

épuisés. Ce sont les signes passagers qui ont marqué chaque étape de la genèse du *nikāya* et qui restent visibles chez le moine, comme chez le nouveau-né (telle la « tâche mongoloïde » par exemple). À ce moment précis de sa naissance, l'image du *bhikkhu* correspond minutieusement à celle de ses pères fondateurs. C'est la raison pour laquelle toute altération de la « souche » annule l'ordination et cause une mutation qui provoque un « clivage au sein de l'ordre » (*nikāyabheda*).

La lignée

Elle fait passer du particulier au collectif. Elle est définie par l'ensemble des traits communs qui établissent la ressemblance des comportements entre les membres vivants d'une même famille. Elle relève de l'enseignement de la doctrine (commentaires et exégèse), comme de tout ce qui est l'objet d'un apprentissage ou d'une mise en service qui touche à l'existence monastique proprement dites : techniques de salut, rituels, pratiques prandiales, ajustements appropriés aux circonstances de la vie quotidienne, etc. Dès la fin des « actes de l'ordination » (*upasampadākamma*), la lignée prend le relais pour maintenir une image historique du groupe, non plus du moine. C'est elle qui permet la ressemblance collective, en fixant, dans la diversité des situations de l'expérience monastique, le code des comportements. Elle est la mémoire de l'ordre qui obéit à un synchronisme temporel. Les mésententes concernant la « lignée » sont monnaie courante. Celles-ci peuvent être sans conséquence, car l'idée qui lui est sous-jacente admet le principe d'une certaine variabilité, mais, pour cette raison même, entraîner aussi les conflits les plus passionnels. Quand cela regarde l'enseignement des idées, elles font éventuellement apparaître une chapelle (souvent rattachée à un monastère ou à un ermitage), dont la « souche » est commune. Car les divergences sur l'interprétation de la Parole, comme sur l'enseignement des techniques de salut, n'annulent pas une ordination.

Si tout *nikāya* postule ainsi l'assignation d'un régime défini par le chapitre fondateur, chaque régime fonde sa validité sur des règlements qui relèvent du vinaya. Depuis deux mille cinq cents ans, cette référence constante régule les écoles beaucoup plus efficacement que n'aurait su le faire une autorité religieuse centrale.

L'image du maître

En faisant ressortir la préséance des codes disciplinaire sur l'histoire des idées, les enquêtes de terrain ne faisaient que confirmer ce que La Vallée Poussin avait déjà su énoncer, à savoir que les querelles entre « écoles » (*nikāya*) n'avaient pas lieu sur le sol de la pensée, mais relativement à des points de vinaya (1930). Dans la pratique, cependant, elles montraient pour la première fois ce que cela signifiait concrètement. L'enjeu était la pérennité de la figure du Maître. L'apparence du nouveau moine devait renvoyer à cet archétype sacré : le premier des *bhikkhu* (*i.e.* le Buddha) qui fait depuis toujours l'objet d'une duplication incessante par le rite des ordinations.

Au cours de cette procédure rituelle invariable, l'introduction de petites modifications a engendré des distinctions qui ont donné naissance aux écoles du bouddhisme. Depuis les premiers schismes, l'ordination de chaque école a pour but de reproduire ces modifications, conservées comme autant de signes d'appartenance qui relient infailliblement l'adepte à son patrimoine génétique.

Dans cette optique, le fourniment du *bhikkhu* symbolise l'ensemble de ses « caractères innés ». Il en hérite comme de l'empreinte initiale, congénitale, inaltérable, identificatrice de sa lignée, porteuse de l'orthodoxie, et en même temps enrichie de la signature des altérations historiques subies au fil du temps : costume et accessoires sont les signes physiques de l'authentification patrimoniale. Nombre d'entre eux lui arrivent, en quelque

sorte, déjà fossilisés : il les abandonne aussitôt sans dommage, sans remettre en cause son appartenance, puisqu'ils les a dûment affichés et légalisés publiquement.

Mais ceux-ci dessinent, avant de disparaître, une véritable carte des sédiments de l'ordre. La mise en évidence de ce principe de fossilisation a renouvelé complètement notre approche historique des communautés.

Le costume

Les moines dans l'obédience du Mahāvihāra sont séparés en deux groupes qui ne peuvent pas célébrer le culte ensemble : les partisans de l'« ancienne façon » et ceux de la « nouvelle façon ». Les premiers ont un costume de cérémonie composé de sept pièces : la jupe ou *antaravāsaka* « vêtement intérieur », la robe ou *uttarāsaṅga* « vêtement supérieur », le manteau ou *saṅghāṭi* « ce qui est double » (Vin I 289), le gilet, la ceinture de taille (Vin I 297, II 136), la ceinture de poitrine et l'étole. La jupe, la robe et le manteau sont confectionnés par l'assemblage de parcelles, selon le schéma des diguettes émergeant des rizières (Vin I 287). La robe et le manteau comptent chacun quinze parcelles, cousues au point de devant. L'équipement autorisé est celui prescrit dans le canon (Vin I 281, 286, 306), dont une sébile obligatoire (Vin I 90) que le moine porte à l'épaule dans un sac à bretelle. Toutefois, l'usage d'une bretelle, d'une « ceinture de poitrine » pour fixer le manteau plié sur l'épaule et d'une étole, n'est pas canonique ; il fut imposé sur place aux fidèles du Mahāvihāra, parce qu'il s'agissait de traditions auxquelles les autochtones étaient farouchement attachés. Ceux qui adhérent à la « nouvelle façon » se conforment plus fidèlement aux commentaires pāli. Ils ont un costume constitué seulement de cinq pièces, c'est-à-dire le même que les traditionalistes, mais sans la ceinture de poitrine ni l'étole ; la robe et le manteau ne comptent que dix parcelles, cousues bord à bord au point de surjet, et la sébile est portée à deux mains, sans bretelle. Pour ces derniers, par exemple, l'usage d'un vêtement cousu au point de devant annulerait la validité de l'ordination.

Dans les communautés du Nord, en revanche, les moines affichent un costume composé de onze pièces, qui n'a plus d'équivalent nulle part : un jupon court, une jupe, une robe, un manteau, un gilet, une ceinture de taille, une ceinture de poitrine, une étole de dessous, une étole de dessus, une cape, un carré. La sébile est portée en bandoulière. La robe et le manteau sont confectionnés de quinze parcelles cousues au point de devant. Les termes employés pour désigner les différentes parties de l'habit sont tirés du vocabulaire local, non du pāli.

L'ajustement

La seule indication claire qu'on trouve dans le canon est l'obligation de passer la robe sur une seule épaule pour l'ordination (Vin I 22). Autrement, il est uniquement précisé que le moine doit « bien s'envelopper » quand il côtoie des laïcs (Vin IV 186). À aucun endroit il n'est fait mention de la nécessité de se couvrir les « deux épaules ». Seuls les commentaires cinghalais permettent d'affirmer que les moines du Mahāvihāra furent les adeptes d'un ajustement nouant étroitement le vêtement sur les deux épaules, contrairement aux anciennes traditions de la Péninsule.

Concrètement, le *bhikkhu* observe quatre tenues réglementaires : 1) la tenue légère, 2) la tenue d'intérieur, 3) la tenue solennelle, 4) la tenue de sortie, quand celle-ci existe. La tenue légère, réservée pour l'isolement dans les cellules, et éventuellement les travaux lourds collectifs, comporte seulement la jupe (remontée entre les jambes), la ceinture de taille et le gilet. La tenue d'intérieur, adoptée pour vaquer aux occupations ordinaires, dans

les parties privées du monastère, comporte la jupe, la ceinture, le gilet et la robe. La tenue solennelle, obligatoire pour l'accomplissement des actes formels de la communauté, comporte la jupe, la ceinture, le gilet, la robe passée en biais (épaule droite découverte), le manteau plié sur l'épaule gauche, et, en fonction des écoles, la ceinture de poitrine et l'étole.

Dans toutes les situations où le *bhikkhu* quitte le monastère et se dispose à rencontrer des laïcs, il doit porter sur lui la jupe, la ceinture, le gilet, la robe, le manteau, avec éventuellement la ceinture de poitrine et l'étole. En outre, dans la mesure où il se déplace muni du bol à aumône, il est obligé de se couvrir les deux épaules.

La quête prandiale

Depuis la cinghalisation, cette règle non canonique de se couvrir les deux épaules pour sortir du monastère, et surtout pour aller mendier dans les villages, divise la communauté. Incessamment débattue, elle représente le point crucial de la discorde qui a violemment divisé le Saṅgha pendant tout le second millénaire, traçant une démarcation absolue entre les tenants du Mahāvihāra, qui se couvrent les deux épaules (= ajustement clos), et les moines conservateurs, qui gardent l'épaule droite dénudée (= ajustement latéral).

Ce conflit recouvre en fait un combat plus ancien, celui qui a opposé, au moment de la cinghalisation, les adeptes du *piṇḍapāta* journalier à ceux du repas perçu au monastère. Pour bien comprendre comment cela s'est passé, il faut savoir que les partisans du Mahāvihāra ont longtemps conservé, sauf au Cambodge, le statut d'*araññavāsin*, ou « moines forestiers », qui les maintenait en marge de la communauté des laïcs et leur interdisait la possession de richesses (possession qu'ils rejettent de toute façon) ; ils dépendaient, en conséquence, de l'antique règle de la « quête du repas » qui implique la peine de se déplacer ; d'où cet ajustement issu de l'exégèse pāli. À l'inverse, les moines du cru étaient tous des *gāmavāsin*, ou « moines villageois », qui vivent au milieu des gens et acceptent des terres en affectation ; ils ne mendient jamais leur nourriture, la nécessité de se couvrir les deux épaules est pour eux sans objet.

Ainsi, le *bhikkhu* des communautés du Nord n'a pas de tenue spéciale, ni pour sortir, ni pour le *piṇḍapāta* qu'il ne pratique que pour la forme, comme nous l'avons vu, au cours des actes de son ordination. Mais à cette occasion, il garde l'épaule droite dénudée et porte son bol de terre cuite en bandoulière. Celui-ci n'est jamais plus utilisé ensuite, sauf sur invitation spéciale, pour des cérémonies d'offrandes où on lui donne de l'argent, des bougies… jamais de nourriture. Sa pitance lui est remise sur place, cuite et préparée par les jeunes *sāmaṇera* dans les cuisines du Vat. Il observe également une collation du soir (interdite aux moines du Mahāvihāra) dont la coutume va de pair avec l'absence de *piṇḍapāta*. Le riz dont il se nourrit tout au long de l'année provient des rizières léguées à sa congrégation. L'exploitation en incombe à la communauté donatrice des fidèles, qui a la charge d'approvisionner les moines, contre l'acquisition de mérites et une part du profit. La récolte est conservée dans un grenier construit à l'intérieur de la pagode.

L'ajustement clos

C'est la règle aujourd'hui commune à toutes les écoles de la Péninsule, sauf dans le Nord où les moines ne se couvrent jamais les deux épaules. L'ajustement clos est caractérisé par le façonnement d'un « rouleau » : les bords verticaux du *cīvara* sont tournés l'un dans l'autre de manière à serrer étroitement l'étoffe sur toute la hauteur du corps jusqu'au cou. Cela demande une sûreté du geste et une coordination des mouvements qui s'acquièrent sur le long terme et seulement par l'exemple. Les tenants de

l'ajustement clos se divisent en deux groupes qui s'opposent sur la manière de tourner le rouleau.

1) Les adeptes de l'« ancienne façon » forment un rouleau tourné *de gauche à droite*, qui est, soit maintenu sous l'aisselle par la pression constante du bras, c'est l'« ajustement clos pincé [sous l'aisselle] » (k. *ghlum tpīet*), soit passé par-dessus l'épaule et ramené sous le bras, c'est l'« ajustement enveloppant » (l. *ghum phā*). La sébile est portée en bandoulière sous le vêtement. La première méthode est propre aux communautés du Cambodge et du Siam, avant la propagation du Dhammayutikanikāya au XIX^e^ siècle. La seconde est particulière à la tradition de Ceylan ; elle a disparu de toute l'Indochine, sauf dans l'ancien royaume de Luang Prabang (Laos), qui l'hérita vraisemblablement du Cambodge où il était connu sous le nom d'« ajustement mixte ».

2) Les adeptes de la « nouvelle façon » forment inversement un rouleau tourné *de droite à gauche*, qui passe par-dessus l'épaule et revient sous le bras ; c'est l'« ajustement clos porté sur l'épaule » (kh. *ghlum lī*), également nommé « ajustement clos écarté » (t. *ghlum hvèk*), parce que le bas du rouleau est défait jusqu'à mi-corps, « écarté », pour permettre de sortir la sébile tenue à deux mains, sans bretelle. C'est l'ajustement qui a cours maintenant dans toute la Thaïlande et dans l'ensemble du pays birman, et qui est en passe d'être adopté par toutes les communautés taïes et khmères.

Le « bâton de fer »

Le moine mendiant doit apporter beaucoup de circonspection dans la manière de recevoir l'aumône de son repas (Vin II 215) ; notamment, il ne doit pas attirer l'attention des fidèles sur sa présence, en les avertissant par un bruit quelconque, comme pour les inciter à lui faire un don. Ce principe ne fut pas la règle dans toutes les écoles du bouddhisme en Inde : les moines du Mūlasarvāstivāda, en particulier, y étaient connus pour utiliser un bâton muni d'un pommeau ansé garni d'anneaux métalliques, qui leur permettait d'annoncer leur approche (Hinüber, 1992).

La canne des Mūlasarvāstivādin

Donné sous la forme *khakkharaka* (Gilgit Manuscripts, III, 2, 142, 1-3), voire de *khaṃkhara* / *khakkharam*, son nom est une onomatopée probable du son émis (Takakusu, 1896 : 189-191). On trouve aussi l'appellation *rāvaka* « qui fait du bruit », voire « qui rugit » (VinSū 542). Si en Inde, dans le Nord-Est et le Nord-Ouest, l'usage d'un bâton tintinnabulant est resté limité aux adeptes du Mūlasarvāstivāda, un accessoire du même type existe dans toutes les communautés bouddhiques d'Asie centrale, de Chine et du Tibet. En tibétain, ce bâton est connu sous le nom de *Hkhar-gsil* « bâton [émettant du] bruit » et de *mkhar-gsil* « bâton-crécelle », alors qu'en chinois, il est nommé simplement : « bâton de métal » (Mvp 8955-9).

Dans le canon pāli, un *kataradaṇḍa*, décrit plutôt comme une « baguette », est autorisé uniquement pour les vieux et les malades, et seulement la nuit pour les autres, lors des déplacements à l'intérieur du monastère (Vin II 76, etc.). Il devait mesurer quatre coudées de long (Vin IV 200). Les commentaires en ont ensuite étendu l'usage à tous les moines. Au XII^e^ siècle, les sous-commentaires cinghalais indiquent fort curieusement, à propos du *kataradaṇḍa*, qu'il peut être muni à son extrémité supérieure d'anneaux qui s'entrechoquent pour faire du bruit (Sp-ṭ II, B^e^ 121, 28). On peut penser que c'est l'arrivée en Inde du Sud et à Ceylan des moines du Mūlasarvāstivāda chassés par les musulmans qui est à l'origine de cette insertion inattendue (Bechert, 1982). Pour autant, il paraît

impossible d'associer l'existence de ce type de canne à la cinghalisation de l'Asie du Sud-Est, qui ne commence vraiment qu'au milieu du XIV^e^ siècle. Il existe sur place des représentations d'un même bâton muni d'anneaux datables des X^e^-XII^e^ siècles, et, d'une façon générale, l'influence du Mahāvihāra s'est exercée dès le départ à l'encontre de l'usage d'un bâton dans le Saṅgha (Bizot, 1993 : 45).

Pour fuir l'invasion musulmane, des Mūlasarvāstivādin se seraient aussi sauvés vers l'est. L'historien Tāranātha (début du XVII^e^ siècle) nous assure que les derniers maîtres de l'université bouddhique de Nālandā (Rājagṛha, Nord-Ouest de l'Inde) se réfugièrent au XII^e^ siècle en Indochine, et notamment en Birmanie (Debiprasad Chattopadhyaya, 1970 : 319, 330). On sait que l'influence transgangétique de Nālandā, refuge des dernières formes prises par le bouddhisme indien, et notamment du Mūlasarvāstivāda, est à l'origine de la diffusion d'un tantrisme qu'on retrouve en Indochine et en Indonésie (Bosch, 1925). Le *Saddavimala*, traité de mystique bouddhique largement diffusé dans les anciens royaumes du Lanna (Thaïlande) et du Lanxang (Laos), contient des passages qui renvoient formellement à leur Vinaya (Bizot et Lagirarde, 1996). La même influence est déchiffrable dans les nombreuses tablettes (apparentées à l'art pāla) excavées sur le site de Pagan (Duroiselle, 1922-23 : 123), comme dans l'art des monuments de l'Arakan et du Pégou (Banerji, 1928). De son côté, le grand temple bouddhique de Bodhgayā (Magadha) porte la trace de travaux (du XI^e^ siècle) conduits sur place par des restaurateurs birmans (Cunningham, 1892 : 75). Bref, les échanges sont nombreux avec les grands centres bouddhiques de l'époque, de langue sanskrite, qui fleurissent encore dans l'Inde du Nord-Est. Au plan philologique, ce commerce a laissé des preuves irrécusables (Lévi, 1925 : 39-40), avec la composition, en Birmanie et jusqu'au Cambodge, d'ouvrages comme la *Chagatidīpanī* (Mus, 1939) et la *Lokapaññatti* (Denis, 1977), traduits en pāli, probablement vers les XI^e^-XII^e^ siècles, sur la base d'originaux sanskrits, nécessairement introduits en Indochine par le Nord-Ouest. Il existe dans un monastère de Chiang Mai (Thaïlande) une stèle inscrite en caractères bengali du XII^e^ siècle, qui montre l'image d'un moine portant la sébile du mendiant au côté gauche, et muni d'un *khakkharaka* orné d'anneaux dans la main droite (De Leeuw, 1961). Cette stèle de style Pāla, sculptée au X^e^ siècle, suggère à tout le moins que de tels contacts eurent lieu avec les Môns de Haripuñjāya, le futur Lanna. On connaît une autre représentation d'un tel bâton muni d'une anse circulaire, découverte beaucoup plus au sud (région de Kalasin, Nord-Est de l'actuelle Thaïlande). Son examen suggère qu'elle a été produite sur place et provient d'un ancien site du bouddhisme des Môns (Krairiksh, 1974). Enfin, un type différent de *khakkharaka* bouddhique est attesté dans l'extrême Sud de la Péninsule asiatique, à Java, où la hampe se trouve surmontée d'une sorte de grelot en bronze, dont la forme rappelle celle du *stūpa* (Balbir, 2000 : 49).

Un bâton à grelot ou à anneaux

À l'intérieur des enclaves abritées de l'arrière-pays taï, le bâton tintinnabulant demeure un accessoire régulier du *bhikkhu*, sous le nom de *mai lèk* « bâton de métal », en raison de cette composante métallique qui le différencie de la perche de bois qu'utilisent les adeptes du Mahāvihāra. Une autre expression a cours également : *hmāk kaṅhan*, à rapprocher de t. *kaṅhan* > k. *kaṅhār* « hélice, girouette », et qui sur place désigne différentes sortes de grelots. Ce « bâton de fer » est orné à la garde d'un grelot qui permet au moine de signaler sa présence. Chez certains groupes, en particulier les Khün de Chiang Toung (Birmanie) et les Taïs Neua du Sud-Yunnan (Chine), il est pourvu d'anneaux métalliques ou de longues chaînes, dont l'entrechoc produit un cliquetis. Dans le district de Muang Hai (Sipsong Panna), la coutume est d'y accrocher la réplique

miniature d'ustensiles réglementaires, finement forgés, que le moine fait tintinnabuler en heurtant le bâton sur le sol. Contrairement à la sébile, qui est ici un objet occasionnel, un tel bâton fait partie des accessoires permanents ; il reste utilisé chaque jour, pour recevoir notamment l'aumône des fidèles (plats cuisinés, pièces de tissu, argent, etc.). Le *bhikkhu* pointe son extrémité sur chacune des offrandes versées, en même temps qu'il récite les formules d'appropriation.

La tiare

Dans le même ordre d'idée, nous avons vu que le *bhikkhu* des communautés du Nord coiffait, au moment de son entrée dans l'ordre, une sorte de mitre ou de tiare conique, faite de tissu coloré finement brodé, et ceinte d'une couronne à pointes ornées de pompons.

À Bodhgayā et à Nālandā, où les dernières communautés indiennes ont enseigné un bouddhisme tardif de type tantrique, l'iconographie révèle, à partir du Xe siècle, les traces d'un changement dans l'apparence des moines (Bautze-Picron, 1995) : les moines au crâne rasé des siècles précédents font place, sur les bas-reliefs, à des religieux coiffés d'une mitre triangulaire, bordée d'un motif pointu de chaque côté, tout à fait comparable à celle du Saṅgha traditionnel d'Asie du Sud-Est. L'apparition de cette coiffe dans le Nord-Est de l'Inde, à un moment où il est raisonnable de penser que des communautés venant de cette région pénétrèrent dans la Péninsule, vient recouper de manière assez frappante le tableau qu'on est amené à se faire du *bhikkhu* indochinois à l'époque précinghalaise. C'est probablement l'image d'un de ces derniers, coiffé d'une mitre identique, qui se trouve gravée aussi sur un pied droit du Ta Prohm d'Angkor (XIIe-XIIIe siècle).

L'expansion du bouddhisme indien

La présence de ces signes anciens, liés au vieux substrat indien, amène à nous interroger sur les apports et les moyens de la cinghalisation.

Un corpus en langues locales

L'expansion du bouddhisme vers l'Asie, tout au long de la seconde moitié du premier millénaire, ne se fonde pas sur l'établissement d'une littérature canonique normative. Elle s'appuie sur l'autorisation, d'ailleurs rapportée dans les textes chinois comme provenant du Buddha lui-même, de transmettre l'enseignement dans les dialectes régionaux. Le bouddhisme s'est ainsi répandu en langue chinoise, japonaise, tibétaine, sur la base de traductions venant du sanskrit, comme notamment le vinaya des Mūlasarvāstivādin rendu en chinois dès le début du VIIIe siècle. Bien entendu, ces sommes de prescriptions religieuses impliquaient la conservation en véhiculaire d'un riche vocabulaire de mots techniques ou spéciaux, jamais traduits. Les moines devaient aussi mémoriser en sanskrit les nombreuses formules régulières des offices, sans se soucier outre mesure de la prononciation – en Chine, l'essentiel porte sur l'écrit –, et faisaient usage de formules *dhāraṇī*, plus ou moins « magiques », dont personne ne pénètre le sens.

Les textes en khmer et dans les langues taïes insistent de leur côté sur cette légalité des emplois vernaculaires (Bizot, 1992 : 222). C'est une telle transposition de l'enseignement en langue locale qui rend compte de l'abondance d'une littérature manifestement fort ancienne, anonyme et non datée, perpétuellement recopiée et conservée chez les bouddhistes de la Péninsule, et, parallèlement, de l'absence de toute tradition de textes

canoniques en langue véhiculaire qui ne soit pas liée à l'établissement tardif des écoles de type cinghalais en Indochine. Les livres de cette littérature comportent des titres qui sont presque toujours donnés sous une forme sanskritisante, lesquels ne se retrouvent pas (ou rarement) d'un pays à l'autre, quand même ils se rapportent à des contenus identiques (avec des passages entiers rendus parfois mot à mot). Ils fourmillent de termes doctrinaux conservés dans une orthographe sanskritisée instable qui peut apparaître comme le produit bâtard de l'influence du pāli sur le sanskrit, obtenu selon un processus de conversion comparable à celui observé en Birmanie. On sait qu'il existe dans ce pays un cycle d'ouvrages en pāli-birman qui se détache de la littérature canonique et non-canonique en pāli-cinghalais, dû au travail d'érudits locaux qui les ont transposés du sanskrit.

En écho à la forte attraction du Theravāda et des études pāli sur la société, un phénomène de ce type s'est probablement généralisé à toute l'Asie du Sud-Est. Les ministres du culte traditionnel ont apparemment été tentés d'apporter un semblant de dignité au vieux fond commun sanskritisé par une mise à jour du lexique savant. Les classifications du canon auquel se réfèrent les théories doctrinales, par exemple, toujours données sous la forme de *mantra* mystiques (Ā PĀ MA CU PA, DI MA SAṂ AṂ KHU, SAṂ VI DHĀ PU KA YA PA), reproduisent avec exactitude celles du canon pāli, sans doute à la suite d'une réappropriation. Celle-ci fut, il est vrai, facilitée par le fait que toutes les écoles du bouddhisme ont adhéré à un canon triparti – Vinaya, Sūtra, Abhidharma – avec des divisions approchantes.

Quelles qu'en aient été les voies, ces compilations en langues locales qui composent un corpus commun à toute l'Indochine occidentale, et qui cultivent un enseignement dont la base rejoint les grands thèmes du tantrisme indien (Bizot, 1998), ont nécessairement eu un accès à des traditions canoniques de langue sanskrite.

Certes, les moines affiliés à l'orthodoxie de Ceylan n'ont pas voulu voir dans l'originalité très forte des traditions indigènes une preuve de l'affiliation de celles-ci à un autre canon que le leur. Ils se donnèrent beaucoup de mal pour minimiser des différences dans lesquelles ils voulaient seulement voir de simples écarts dus à une mauvaise compréhension du pāli. Les réformes qui eurent lieu se bornèrent souvent à relever des incorrections sur des points non pas secondaires mais de détail (Bizot, 1988), comme s'il y avait accord sur le reste. Le fait que toute polémique à propos du canon constitue un crime majeur (celui de *saṅghabheda* « rupture de la communauté ») a probablement joué dans leur crainte constante de situer le débat à ce niveau, mais n'explique pas tout. Il est clair que le corpus pāli triparti, considéré comme un ensemble achevé de textes porteurs dans leur entier de l'orthodoxie, ne représentait pas jadis le dogme infrangible dont la réforme voulut ensuite imposer l'idée.

Les chroniques de monastère rédigées en langue taïe, comme celles qui ont été composées en pāli, se réfèrent seulement à des pratiques « dégradées », « honteuses », « hérétiques », qui furent purifiées par l'introduction de l'orthodoxie cinghalaise, d'abord en Birmanie puis dans les autres États bouddhisés de la région. À Angkor, les premières inscriptions pāli apparaissent au début du XIV^e^ siècle ; elles sont la conséquence des réformes religieuses qui s'engagent partout dans la Péninsule et qui vont durablement s'implanter chez les Khmers, de manière beaucoup plus stricte qu'en pays taï ou birman. De leur bouddhisme indien, celui dont Zhou Daguan fut le témoin en 1296, les Khmers conservent les pratiques rituelles et la doctrine tantrique ; celle-ci renvoie d'une manière obsédante aux étapes de la formation embryonnaire conçue comme modèle du développement spirituel (Bizot, 1980). Parallèlement, ils adoptent de nouvelles règles : l'*upasampadā* conforme aux commentaires du canon pāli, l'obligation du *piṇḍapāta*, l'ajustement clos, etc., et donnent naissance à une tradition hybride. C'est le bouddhisme auquel se réfèrent les « inscriptions modernes » d'Angkor. Cet accolage contre nature,

aujourd'hui présent dans toute l'Indochine, ne prit une forme véritablement harmonieuse qu'au Cambodge, où il reçut ensuite le nom de Mahānikāya.

La tradition précinghalaise n'avait pas de canon proprement dit. Elle devait s'appuyer sur un enseignement oral, fait de descriptions et de prescriptions, associé à une littérature herméneutique en langue locale ; la référence au canon (le Trai) était mystique, initiatique, non pas normative. Cette proposition fondamentale avait un corollaire : l'idée de norme, attachée à un corpus littéraire, avait été introduite par le Mahāvihāra. Son canon correspondait à une collection de livres, dont les premiers furent importés par des missionnaires cinghalais ou indochinois, pour être transcrits dans les graphies locales. Conservé en langue sacrée (le pāli), il devint l'unique objet d'étude et de propagation, et la seule référence officielle à la parole du Maître (censé s'être lui-même exprimé en pāli). Son autorité prit le pas sur les manuscrits en langue locale, identifiés injustement comme des sous-commentaires apocryphes du Tipiṭaka. Dès le XV^e^ siècle, l'authenticité des pratiques et des croyances de la tradition est mise en cause sous le prétexte qu'aucune citation canonique ne peut être invoquée à leur appui. Cette autorité croissante du corpus de langue pāli dans les communautés modernes allait parallèlement rencontrer la sympathie des lettrés occidentaux qui découvraient avec intérêt sa langue savante, son ancienneté, sa composition étendue et d'apparence homogène, son approche intellectuelle et morale enfin, qui tranchait sur le mysticisme « populaire ».

L'introduction du pāli

À ce point de notre exposé, une observation s'impose pour comprendre ce qui s'est passé, au moment des premiers rapports avec Ceylan. La langue du bouddhisme indien qui imprégnait déjà profondément les communautés d'Indochine n'était pas le sanskrit. Chez tous les peuples de la Péninsule, l'enseignement était exposé en langue vulgaire, à commencer par le môn. On en a la preuve parce que les contraintes phonétiques de cette langue mône ont été conservées dans des expressions et des termes savants du bouddhisme jusqu'à nous (Bizot, 1988 : 74-75 ; Bauer, 1992). Les Khmers (en dépit d'une longue antériorité du sanskrit dans leurs institutions), les Birmans, les Taïs, ont composé leur corpus et leur liturgie en traduisant du môn, avec des maîtres môns ; les Môns eux-mêmes ayant probablement écrit leurs textes à partir du sanskrit.

C'est sur ce fond commun que prend place la cinghalisation et l'introduction du pāli. En 1369 A.D., le roi de Lampun (Haripuñjaya) – l'ex-capitale du Nord de la Thaïlande gouvernée par une dynastie mône jusqu'à sa conquête par les Taïs en 1292 A.D. – décide d'introduire au Lanna l'orthodoxie cinghalaise et sa langue savante. En réalité, dans tous les États de la région, le nouveau mouvement religieux reçoit l'appui de l'intelligentsia et, au niveau du pouvoir, il intervient comme un renouvellement qui dope l'action politique. Le monarque invite un moine nommé Sumana, originaire de Basse Birmanie, à entamer sur place des négociations avec les membres du Saṅgha traditionnel pour établir une ordination propre à satisfaire tout le monde (Bizot, 1988 : 87-91). Il est rapporté que la réforme mise sur pied touche certains points seulement et en conserve d'autres, mais qu'elle aboutit sur l'essentiel : le passage au pāli. Désormais, les stances prononcées sont en pāli et non plus en langue vulgaire – alors que cela se fait toujours en Chine, au Tibet ou au Japon. C'est la même révolution qui s'est reproduite à Angkor, à Pagan et ailleurs…, sous l'autorité d'autres dignitaires, et chaque fois avec des dispositions plus ou moins variables, mais du même type.

Il n'a pas été conservé d'autres documents historiques pour nous restituer les débuts de cette cinghalisation de la Péninsule, que les textes sur la réforme de Lampun conduite par

le moine Sumana. On ne trouve rien, par exemple, sur ce qui s'est passé au Cambodge. Le seul indice qu'on ait est la présence d'un bonze khmer dans la mission d'un moine taï, nommé Dhammagambhīra, qui part à Ceylan au XV^e^ siècle, dans le but de recevoir et de ramener une ordination encore plus conforme aux règles du pāli que celle fondée par son prédécesseur Sumana. C'est sans doute à la suite de cette mission que les bonzes du Saṅgha cambodgien acceptèrent finalement, en plus du pāli, de pratiquer la quête de leurs repas et de se couvrir les deux épaules, introduisant cette mode en pays khmer.

Inversement, le retour de Dhammagambhīra au Siam ne fut pas couronné d'un grand succès. Il fonde un nouveau mouvement, le « Fai Padeng », sans parvenir à l'imposer aux partisans de Sumana qui défendent à Chiang Mai le « Fai Suandok ». Ces derniers sont justement connus pour garder l'épaule droite découverte et préparer leurs repas au monastère, à l'inverse des réformistes (*i.e.* les partisans de Dhammagambhīra) qui se couvrent les deux épaules et mendient leur nourriture. En Birmanie, ces deux grandes distinctions (épaule droite couverte ou non couverte / repas mendiés ou servis au monastère), véritables traits saillants de l'orthodoxie traditionnelle face au Theravāda, provoquèrent un conflit qui ne fut résolu qu'à la fin du XVIII^e^ siècle par la victoire du Mahāvihāra et l'instauration définitive du vinaya de langue pāli (Hinüber, 1995).

*

* *

En arrivant en Asie du Sud-Est, le bouddhisme cinghalais s'est donc bien affronté à une autre tradition, à une autre orthodoxie, à des coutumes indiennes liées à un autre canon, dont la langue traduite avait été originairement le sanskrit, via le môn.

Les mécanismes juridiques engagés sur place pour le réformer, au cours de nombreux conciles dont beaucoup n'ont jamais laissé de trace, visaient sans le dire à faire passer les pratiques d'un *nikāya* à celles d'un autre *nikāya*. Pour y parvenir, le plan mis en œuvre fut d'introduire dans l'ordination et l'enseignement du bouddhisme l'usage du pāli, quitte à garder certaines des singularités indigènes auxquelles les natifs se trouvaient farouchement attachés.

Cette volonté d'un contrôle des institutions religieuses par la palisation doit être regardée comme un phénomène probablement sans équivalent dans l'histoire du bouddhisme. Elle n'aboutit, au plan des communautés, qu'à des compromis chancelants, mais qui durèrent suffisamment longtemps pour masquer l'originalité *sui generis* des sources locales.

Avant sa dénaturation, et pour autant que les traditions du Nord de la Péninsule, telles qu'on les découvre aujourd'hui, puissent donner lieu à des interprétations correctes, l'ancien bouddhisme indien se caractérisait par une ordination de plusieurs jours. Celle-ci s'opérait dans un pavillon en bois de figuier, faisant référence au culte des cinq Buddha, et au centre d'une aire protégée par des *sīmā* temporaires, consacrées sur le champ par les moines eux-mêmes. Les formules prononcées, par l'ordinant et par le récipiendaire, étaient en langue locale. La hiérarchie du Saṅgha obéissait à une organisation désormais perdue. Le *bhikkhu* se distinguait par un costume et des accessoires sans équivalent dans le Mahāvihāra, comme le port d'une tiare et l'utilisation d'un bâton tintinnabulant. Il ne se déplaçait pas pour mendier sa nourriture, mais recevait celle-ci sur place, au monastère.

Dans l'état actuel des connaissances, ces particularités correspondent globalement à des communautés du bouddhisme indien tardif, qu'on ne connaît qu'à travers les nombreuses empreintes qu'elles ont laissées en Chine, au Tibet, au Japon, et en particulier à des Mūlasārvastivādin ou à des Dharmaguptaka, dont c'est le vinaya qui a servi de base à la bouddhisation de l'Extrême-Orient.

Bibliographie

BALBIR, Nalini

2000 « Le bâton monastique jaïna : fonctions, symbolisme, controverses », *Indica et Tibetica*, 37, Vividharatnakaraṇḍaka, Festgabe für Adelheid Mette, Swisttal-Odendorf, p. 17-56.

BANERJI, R. D.

1928 « Stupas or Chaityas », *Modern Review*, 43/2, p. 139-144.

BAUER, Christian

1992 « L'épithète du Maître et son origine mône », dans F. Bizot éd., 1992, p. 277-285.

BAUTZE-PICRON, Claudine

1995 « Between men and gods, Small motifs in the Buddhist art of Eastern India, an interpretation », in *Function and Meaning in Buddhist Art*, Leiden, p. 60-69.

BECHERT, Heinz

1982 « On the identification of Buddhist Schools in Early Srī Laṅkā », in *Indology and Law*, *Studies in Honour of Prof. J. Duncan M. Derrett*, Wiesbaden, (Beiträge zur Südasienforschung, 77).

BIZOT, François

1976 *Le Figuier à cinq branches*, Recherches sur le bouddhisme khmer, I, Paris, EFEO (PEFEO, 107).

1980 « La grotte de la naissance », Recherches sur le bouddhisme khmer, II, *BEFEO*, 67, p. 221-273.

1988 *Les traditions de la* pabbajjā *en Asie du Sud-Est*, Recherches sur le bouddhisme khmer, IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Nr. 169).

1992 *Le Chemin de Laṅkā*, [avec trois articles annexes : O. de Bernon (271-275), C. Bauer (277-285) et F. Bizot (293-300)], Paris / Chiang Mai / Phnom Penh, EFEO (Textes bouddhiques du Cambodge, 1).

1993 *Le bouddhisme des Thaïs, Brève histoire de ses mouvements et de ses idées des origines à nos jours*, Bangkok, Édition des Cahiers de France.

1998 « Bouddhisme, Asie du Sud-Est », in *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, PUF, p. 221-231.

BIZOT, François et LAGIRARDE, François

1996 *La pureté par les mots*, [avec un article de Ole Holten Pind (67-72) « Saddavimala 12.1-11 and its Mūlasārvastivādin origin »], Paris / Chiang Mai / Phnom Penh / Vientiane, EFEO (Textes bouddhiques du Laos, 3)

BOSCH, F. D. K.

1925 « Een Orkonde van het groote klooster te Nālandā », *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde*, 64/3, Weltevreden, Albrecht.

CUNNINGHAM, A.

1892 *Mahâbodhi, or the great Buddhist temple under the Bodhi tree at Buddha-gaya*, London, W. H. Allen.

DEBIPRASAD CHATTOPADHYAYA (éd.)

1970 *Tāranātha's History of Buddhism in India*, trad. du tibétain, Lama Chimpa Alaka Chattopadhyaya, Simla.

DENIS, Eugène
1977 *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, t. I et II, Paris.

DUROISELLE, Charles
1922-23 *Archaeological Survey of India*, Annual Report.

HINÜBER, Oskar von
1992 « Ein Beitrag zur materiellen Kultur des buddhistischen Klosterlebens », *Sprachentwicklung und Kulturgeschichte, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abh. des Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Nr. 6, Suttgart.
1995 « Buddhist Law According to the Theravāda-Vinaya », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 18/1, p. 7-45.

KIEFFER-PÜLZ, Petra
1992 *Die Sīmā. Vorschriften zur Regelung der buddhistischen Gemeindegrenze in älteren buddhistischen Texten*, Berlin, D. Reiner Verlag (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, 8).

KRAIRIKSH, P.
1974 « Semas with Scenes from the Mahānipātā-Jātakas in the National Museum at Khon Kaen », *Art and Archaeology in Thailand*, Bangkok, p. 35-65.

LA VALLÉE POUSSIN, Louis de
1898 *Bouddhisme : études et matériaux*, Londres.
1930 « Notes bouddhiques VIII : Opinions sur les relations des deux véhicules au point de vue du Vinaya », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences politiques*, 5e série, 36, p. 20-39.

LÉVI, Sylvain
1925 « Notes indiennes », *Journal Asiatique*, 206, p. 17-69.

LOHUIZEN-DE LEEUW, J. E. van
1961 « The "Ston Bouddha" of Chiang Mai and its Inscription », *Artibus Asiae*, 24/3-4, p. 324-329.

MUS, Paul
1939 *La lumière sur les six voies. Tableau de la transmigration bouddhique*, Paris.

TAKAKUSU, J. (trad.)
1896 *A record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695) by I-Tsing*, Oxford.